

צחי רוין

ישראל והעמים: בין ריה"ל לרמב"ם

מבוא

עולם המחשבה היהודי מכיל תפישות רבות ושונוות ביחס שבין ישראל לאומות העולם. מחד גיסא, פסוקים רבים בתורה מעידים על בחירת ישראל. רעיון זה מתבטא באופן תדיר בתפילות, בברכות, ואפילו בקידוש שבכל שבת ושבת. מאידך גיסא, יש מקורות שמציגים גישה אוניברסלית יותר. ביניהם, המשנה המעמידה את חביבותו של כל אדם הנברא בצלם לצד חביבותם של עם ישראל כבנים למקום:

“חביב אדם שנברא בצלם... חביבין ישראל שנקראו בנים למקום”

(משנה אבות ג', יד).

בתחושת האישית, בני דורנו חשים את המתח הזה ביתר שאת. אף על פי שעם ישראל שב לארצו וכבר איננו מפוזר ומפורד בין העמים, בכל זאת השאיפה הבסיסית של רבים מכל קצוות העם, מימין ומשמאל, דתיים ושאינם, איננה להיבדל מהעולם ולהיות “עם לְבָדָד וְשִׁפְךָ” (במדבר כ"ג, ט), אלא לשמש כאור לגויים. תחושת הניכור והזרות מן הגויים שככה, וכמעט שאינה קיימת כלפי המערב הנוצרי. יתרה מכך, נדמה שזיכרון השואה גורם לשאלת הבחירה הא-להית בעם ישראל לחוש צורמת הרבה יותר.

במאמר זה, אנסה לסקור את שיטותיהם של שניים מההוגים המרכזיים ביותר בעולם המחשבה היהודי, בנושא היחס שבין ישראל לעמים. שאלה זו תתפתח לאור כמה שאלות משנה: מהי הדרך להשגת הא-ל? האם למי שנולד יהודי יש יתרון גנטי שאינו ניתן לשינוי? מה סיבת הבחירה הא-להית בעם ישראל? האם התורה שייכת דווקא לעם ישראל? עד כמה הקב"ה מנהל זיקה עם כל ברואיו,

ועד כמה דווקא עם העם הנבחר? בנוסח אחר, האם נכון לראות את הקב"ה דרך משקפיים לאומיים או משקפיים אוניברסליים?

בעיניי, לימוד משווה של ריה"ל והרמב"ם, ידגיש ויבליט יותר את השוני הרב שבין שתי הגישות. התייחסויותיהם לנושא שונות מן הקצה אל הקצה, החל מתפישתם את ימות אדם הראשון וכלה בגישתם לאחרית הימים.

ריה"ל

א. "בורא העולם" או "א-להי אברהם יצחק וישראל"?

ספר הכוזרי הוא "ספר הטענה והראיה לדת המושפלת" (כותרת הספר; תרגום שורץ, וכן בהמשך המאמר). את טענותיו מביא ריה"ל באמצעות סיפור מסגרת על גיורם של הכוזרים. בתחילת הסיפור, מלך כוזר פותח במסע חיפוש בעקבות חלום, ומנהל שיח קצר עם פילוסוף, חכם נוצרי וחכם מוסלמי. משהתיימש שימצא אמת בדבריהם, נאלץ לפנות אל "החבר", נציג היהדות. למרבה הפתעתו, מתברר שהחבר אומר דברי טעם, והדיון עם החבר ממשיך לאורך כל הספר.

הדיון בין החבר למלך כוזר נפתח בפניית המלך, ש"שאל אותו לאמונתו" (ספר הכוזרי א', י). כך השיב החבר:

"אני מאמין בא-להי אברהם, יצחק וישראל אשר הוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובנסים, וכלכל אותם בציה, ונתן להם את ארץ ישראל, אחרי שהעבירם את הים ואת הירדן בנסים" (ספר הכוזרי א', יא).

החבר איננו מסתפק בציון אמונתו בא-ל 'סתם', אלא דווקא בא-להי אברהם יצחק ויעקב, תוך הדגשת מעורבותו בהיסטוריה לטובת עם ישראל. זה לא מובן מאליו. לשם השוואה, הרמב"ם מתאר את אמונתו ב"א-לוה העולם, אדון כל הארץ". ריה"ל – באמצעות דברי החבר – מצמצם את ההתייחסות לא-ל ומדבר עליו מנקודת המבט של עם ישראל לבדו, ואותה הוא מבסס על הניסים שנעשו לישראל.

גם בכך לא מסתפק החבר, והוא ממשיך בתיאור:

"ושלח את משה עם תורתו, ואחריו אלפי נביאים שאישרו את תורתו בהבטחת שכר לשומר אותה ואיום בעונש למפר אותה" (ספר הכוזרי א', יא).

בתוספת הזו, מדגיש ריה"ל – באמצעות דברי החבר – שהקשר איננו נובע רק ממה שהיה בעבר, אלא מדובר בקשר מתמיד. הזיקה המתמשכת לא-ל היא דרך התורה שהוא נתן לעם ישראל,¹ וזאת באמצעות "הבטחת שכר לשומר אותה ואיום בעונש למפר אותה": תורת הגמול לשומרי התורה ולהבדיל לחוטאים, היא תגובתו של ה' למעשי היהודי בעולם הזה.²

מלך כוזר ציפה לשמוע מהחבר על בורא העולם ולא על א-להי אברהם יצחק ויעקב. ממילא, הוא תמה על בחירת החבר לתאר את הא-ל דרך הזיקה לעם ישראל ולא דרך בריאת העולם:

"מדוע לא אמרת, אתה היהודי, שאתה מאמין בבורא העולם, מסדרו ומנהיגו, מי שברא אותך וזן אותך... אשר הם טענת כל בעל דת ובגללם הוא רודף אמת וצדק כדי להידמות לבורא בחכמתו וצדקו?" (ספר הכוזרי א', יב).

יש להעיר, שגם בלשון שמכניס ריה"ל לפיו של מלך כוזר מודגש הקשר בין בורא העולם לברואיו. הוא איננו מסתפק בהתייחסות למי שברא את העולם בלבד, אלא מדבר על בורא המסדר את העולם, מנהיג אותו ואף זן את יציריו ומפרנסם. כמוכן, בדברי המלך חסרה נקודת המבט הפרטיקולרית של עם ישראל, שאותה הדגיש החבר. החבר משתמש בנימוק אחר כדי לדחות זאת – לדבריו, לא זו הדרך להכיר את הא-ל. המלך הניח שלהכרה במציאות "בורא העולם" מגיעים דרך הבנה שכלית, ולכך החבר מתנגד נחרצות:

¹ בלשונו של ריה"ל: "אנחנו דבקים בדבר הא-להי בעזרת המצוות שהוא קבען כקשר בינינו ובינו" (ספר הכוזרי ב', לד). אך, שם הוא מתמקד במצוות ספציפיות שנאמר עליהן שהן מהוות לברית בין ישראל לה' כמו מילה ושבת.

² ריה"ל מסביר שההשגחה הא-להית מאפשרת שמירה על דיני התורה: "הציבור אשר שרוי בתוכו מי שמפקח עליו, מעניש אותו וגומל לו מיד, כלומר השכינה" (ספר הכוזרי ב', נח) הוא הציבור שיצליח לשמור על כלל חוקי התורה, בזכות התגובה הא-להית המיידית.

"מה שאתה אומר היא הדת ההגיונית המדינית, אשר מביא אליה העיון. כלולים בה ספקות רבים. שאל את הפילוסופים על אודותיה ותמצא שלעולם לא יסכימו על מעשה אחד ולא על אמונה אחת" (ספר הכוזרי א', יג).

אמנם שאר הדתות שואפות לבורא העולם, אבל העיון שבאמצעותו מגיעים להכרה בו אינו מושלם, ויש בו "ספקות רבים": כל אחד יתאר את הא-ל בדרך אחרת, ולמרות שהכינוי "בורא עולם" משותף לכל, התוכן הפילוסופי שמאחורי המילים הללו שונה. על כן, הדרך להגיע לא-ל היא אך ורק במפגש נבואי עימו, מה שאפשרי רק לעם ישראל. לא זו אף זו, כאשר הקב"ה נגלה לעם ישראל הוא בחר להציג עצמו דרך הקשר אליו ולא כבורא העולם:

"כן פתח א-להים את פנייתו אל ציבור בני ישראל: אני א-להים שאתה עובד אותנו, אשר הוצאתיך מארץ מצרים. ולא אמר אני בורא העולם ובוראכם. וכך פתחתי את דבריי אליך" (ספר הכוזרי א', כה).

אם כן, הקב"ה עצמו פנה לישראל כמי שהוציאם ממצרים ולא כבורא העולם, ויש להעדיף התייחסות זו: החיסרון בהתייחסות לא-ל כבורא העולם הוא שהדרך להגיע אליו דורשת עיון ולכן היא רצופת ספקות.³ בניגוד לכך, האמונה בא-להים שהוציא את ישראל ממצרים היא על ידי זיקה בין הא-ל לאדם, שאותה משיגים דרך "מראה עין או מסירה נאמנה". זוהי הדרך היחידה להגיע לא-ל באופן ברור ומוחלט וללא ספקות:

³ כשמלך כוזר שואל כיצד ניתן לברר את זהותו של א-ל שניתן רק להביא ראיות עליו ממעשיו ולא מעבר לכך, עונה לו החבר: "מצביעים עליו בחזון הנבואה ובראיית הלב, כי הבאת הראיות מוליכה שולל" (ספר הכוזרי ד', ב). אך, נדמה שמסירה נאמנה על חזון הנבואה וראיית הלב שייכת רק בישראל: "אין יודע אותו בידיעת אמת איש זולתנו" (ספר הכוזרי ד', ג) וכן לאחר ההתגלות הנבואית לשבעים זקנים "הם העידו זה לזה על מה שראו ומה ששמעו. כך סולקו מן האומה החשדות הרעים שהיו חושדים שהנבואה היא טענה של אחד היחידים. שהרי לא תיתכן קנוניה של אותם ציבורים, מה גם שהיו מרובים... וכולם העידו על משה... מאשרים את תורתו" (ספר הכוזרי ד', יא). לכאורה, הטענה שלא תיתכן קנוניה של ציבור רחב נכונה אף כלפי אומות העולם ולא דווקא כלפי צאצאי עם ישראל. אך דיה"ל מתמקד בעם ישראל בלבד.

"מכיון ששאלת אותי על אמונתי, עניתי לך כפי שמוטל עליי ועל קהל בני ישראל אשר נתבררה להם אמתות אותו מראה עין, והמסירה הנאמנה אשר כמוה כמראה עין" (ספר הכוזרי א', כה).

אם כן, המדרגה הראשונה שבונה ריה"ל על מנת לייצר פער בין ישראל לאומות העולם נוגעת להשגת הא-ל: בעוד הפילוסופים יכולים להשתדל ולנסות להבין מיהו הא-ל ותו לא, רק מי שזכה בחזון הנבואה ובראיית הלב יכול באמת להעיד על מציאותו.

ב. "סגולה" ו"גרעין"

ריה"ל בוחר שלא לתאר את הא-ל כבורא העולם אלא כבעל זיקה מתמדת לעם ישראל דרך מעורבותו בהיסטוריה הלאומית של ישראל. בכך הוא מעצים את הקשר בינו לעם ישראל, אבל מצמצם את זיקתו לשאר העולם ופוגע בה. לא זו אף זו, ריה"ל סבור שעם ישראל הוא קהל סגור שלא ניתן להצטרף אליו. לשיטתו, "הדבר הא-להי" עובר בתורשה בלבד, החל מאדם הראשון:

"אדם היה שלם ללא הסתייגות... הוא קרוי אצלנו בן אלהים, הוא וכל הדומים לו מבין צאצאיו הם בני אלהים. הוא הוליד ילדים רבים. איש מהם לא התאים להיות ממלא מקום אדם זולת הבל, כי הוא דמה לו. וכאשר הרג אותו קין אחיו... ניתן לו כפיצוי שת אשר דמה לאדם והיה סגולתו וגרעינו. זולתו היו כקליפות וכתמרים גרועים" (ספר הכוזרי א', צה).

אדם הראשון נולד שלם ומכונה "בן אלהים", וכך מכונים "הדומים לו מבין צאצאיו", הנחשבים כסגולת האנושות וגרעינה. לעומת זאת, השאר נחשבים ללא יותר מאשר "קליפות" ו"תמרים גרועים". ריה"ל מדגיש ש"הדבר הא-להי" דורש רצף מתמיד של דורות:

"כן נדבק הדבר בנח באמצעות יחידים שהיו גרעין, דמו לאדם ונקראו בני אלהים... וכן מנח עד אברהם" (ספר הכוזרי א', צה).

נח היה צדיק תמים לא רק בשל מעשיו, אלא אף בשל העובדה ש"הדבר הא-להי" דבק בו דרך שרשרת רצופה של דורות. אמנם ריה"ל נתקל בקושי בשל העובדה שתרם אביו של אברהם עבד עבודה זרה. לכן הוא מסביר שיש גמישות מסוימת ברצף הדורות:

"לעתים היה בהם מי שלא דבק בו הדבר הא-להי, כגון תרח. אבל בנו אברהם היה תלמיד סבו עבר, יתר על כן, חי בימי נח עצמו והדבר הא-להי דבק והולך מן הסבים אל הנכדים. אברהם היה סגולת עבר ותלמידו" (ספר הכוזרי א', צה).

דהיינו, "הדבר הא-להי" יכול לעבור אף מראש המשפחה לצאצאיו ו'לדלג' על דורות באמצע. האמירה ההפוכה איננה נכונה – אמנם לא כל צאצא למשפחה (הנכונה) זוכה ל"דבר הא-להי" אבל רק צאצאים בכלל יכולים לזכות בו. אילו אברהם היה תלמיד רוחני של עבר בלי שהיה צאצא שלו – זה לא היה עוזר: "הדבר הא-להי דבק והולך מן הסבים אל הנכדים". יצחק הוא סגולת אברהם, ויעקב הוא סגולת יצחק.

בשלב הבא בהיסטוריה, "הדבר הא-להי" עובר לחול על קבוצה ולא על יחידים:

"ילדי יעקב כולם סגולה. כולם היו כשרים לדבר הא-להי... כאן מתחיל הדבר הא-להי לחול על קבוצה לאחר שקודם לא נמצא אלא ביחידים. א-להים קיבל על עצמו לשמרם, להצמיחם ולגדלם במצרים" (ספר הכוזרי א', צה).

מטבע הדברים, המעבר מבודדים לקבוצה רחבה של אנשים, גורם לכך שלא כולם יהיו ראויים ל"דבר הא-להי" מצד עצמם. הקבוצה כוללת אפילו "ממרים נתעבים". אך בכל זאת:

"הם ללא ספק סגולה... ומולידים מי שהוא סגולה... כפי שאמרנו לגבי תרח וזולתו, שלא דבק בהם הדבר הא-להי אבל היה בטבעם להוליד סגולה... מה רבים האנשים שאינם דומים כלל לאבותיהם, אבל דומים לסביהם. אין ספק שאותו טבע ואותה דְּמִיּוּת היו חבויים בבן אף שלא היו גלויים לחוש, כמו שטבעו של עבר היה חבוי בילדיו עד שנתגלה לאברהם" (ספר הכוזרי א', צה).

כלומר, ייתכן שיהיה צאצא של מי שכן שרה בו "הדבר הא-להי" שבכל זאת לא ישרה בו "הדבר הא-להי", בין אם הוא ממש ממרה נתעב, ובין אם הוא פשוט לא במקום רוחני מספיק גבוה. ועדיין, הוא כן נחשב "סגולה", וגם בניו ימשיכו לשאת את ה"סגולה". כך, בקרב

עם ישראל, "הדבר הא-להי" יכול לדלג מעל דור מסוים, משום שהסגולה כן ממשיכה לעבור מדור לדור.

לקראת סוף הספר, שב ומדגיש החבר שלא כל אדם יכול להגיע למדרגה הרוחנית העליונה:

"רימו אותך דמיונות שווא, וביקשת מה שלא אפשר לך בוראך ומה שהוא לא נטע בטבעם של בשר ודם להשיג על ידי היקש. אבל הוא שם זאת בטבעם של הנבחרים, סגולת הברואים, שבתנאים אשר הזכרנום, תהיינה להם אותן נפשות המשוות את העולם כולו, הרואות את א-להיהן ואת מלאכיו, ורואות זו את זו" (ספר הכוזרי ה', יד).

בשר ודם יכול להגיע להשגה על ידי היקש, אבל ההיקש הזה לא יוביל אותו לא-להים. לעומת זאת, הנבחרים, סגולת הברואים, יכולים לראות את א-להיהם ואת מלאכיו - משום שהא-ל נתן להם את היכולת הזו בטבעם, כבעלי אותה "סגולה" מיוחדת, שעליהם חל "הדבר הא-להי".

ג. "תורתכם מיוחדת לכם"

עד כה, ראינו שלתפישת הא-ל כבורא העולם ניתן להגיע מתוך עיון, אלא שאותו עיון איננו מוביל למסקנה אחידה וברורה, וכל פילוסוף יבין אחרת מיהו בורא העולם. פערי התפישות הללו מעידים על כך שכל הבנותיהם אינן שוות דבר. לכן, הדרך הנכונה לתאר את הא-ל היא על בסיס זיקתו לאדם. זיקה זו אינה שייכת אל כל בני האדם בצורה שווה: יש מי שהוא סגולה וגרעין, ויש מי שהוא כקליפות וכתמרים. מאדם הראשון עד ליעקב אבינו היו יחידי סגולה בודדים, אך מיעקב אבינו והלאה נוצר עם: בניו של יעקב אבינו הם כולם סגולה.

את המסקנה המתבקשת מכל אלו, מציין מלך כוזר, והיא: "תורתכם מיוחדת לכם" (ספר הכוזרי א', כו). המלך מבין שהתורה איננה שייכת לכל באי עולם, אלא לישראל בלבד. החבר מאשר את מסקנתו:

"אמר החבר: אכן. ומי שמצטרף אלינו מבין האומות, כפרט יקבל מן הטובה שלנו, אך לא ישתווה עמנו... כי כולם ברואיו יתעלה,

אבל חיוב התורה הוא מפני שהוציאנו ממצרים ודבק בנו בשל היותנו הסגולה מבני אדם" (ספר הכוזרי א', כז).

אפילו מי שיבחר להצטרף ולקבל על עצמו את תורת ישראל, איננו שווה למי שנולד יהודי, ותמיד יוותר פער שלא ניתן לגישור בינו ובין עם ישראל. הגוי יכול להתגייר – אבל התורה קשורה באופן בסיסי לבחירה הא-להית לדבוק בעם הסגולה, ולכן אפילו לאחר שהתגייר, אינו נושא את אותה הסגולה.

לפער זה יש ביטויים מעשיים:

"מי שדבק בדרך זאת יש לו ולצאצאיו חלק הראוי להתקרב אל א-להים. עם זאת לא ישתווה הגר המקבל את דת ישראל אל האזרח. שכן רק האזרחים ראויים לנבואה. מירב מה שהאחרים יכולים להגיע אליו הוא ללמוד מהם ולהיעשות חוסים ומלומדים, אך לא נביאים" (ספר הכוזרי א', קטו).

גוי שיבחר להתגייר ולקבל על עצמו את מצוות התורה, על כל הטרחה שבקיומן, יזכה ליכולת להתקרב לא-להים – אבל עדיין לא יוכל להתעלות ולהגיע למדרגות שאליהן יכולים להגיע צאצאיו של יעקב אבינו.

בשלב זה, חשוב להדגיש שבעיני ריה"ל, היכולת להגיע למדרגת הנבואה, שהיא הדרך להשיג את ה' ולהגיע לקרבה הגדולה ביותר אליו,⁴ אינה תיאורטית ומרוחקת השייכת ליחידים רבי מעלה, אלא לרבים מעם ישראל:

"עד שבאו בני יעקב שהיו [כולם] סגולה וגרעין ונבדלו מבני אדם בתכונה מיוחדת א-להית שגרמה להם להיות כמו מין ויסוד אחר, מלאכי. כולם ביקשו את דרגת הנבואה. רבים מהם השיגוה. מי

⁴ במקום אחר (ספר הכוזרי ג', יט) ריה"ל מתאר אותה כך: "מעלת הנבואה – ובהכרח אין דבר המקרב את האדם לא-להים יותר ממנה". חשוב להדגיש שהיכולת להגיע לקרבה הגדולה ביותר לא-להים שייכת אך ורק לצאצאי יעקב ולא לעולם כולו: על אף שבמקום אחר הוא כותב שהקב"ה "ברא את אדם בצורת מלאכיו ומשרתיו המקורבים אליו מעלת דרגה" (ספר הכוזרי ד', ג), מה שלכאורה מרחיב את האפשרות לאנושות כולה, מסתבר שאין כוונתו למין האנושי כולו אלא לאדם הראשון בלבד שנברא שלם. בהמשך, ממנו היכולת עוברת ממנו בתורשה רק למי שהוא סגולה וגרעין, כך שבימינו זה שייך לצאצאי יעקב בלבד.

שלא השיגוה התקרבו אליה במעשים משביעי רצון, בהתקדשות, בהיטהרות ובפגישת הנביאים" (ספר הכוזרי א', קג).

כלומר, התכונה המיוחדת הא-להית ששורה בבני יעקב אינה תכונה של יחידי סגולה אלא של עם סגולה: הם לא בני אדם 'דגילים' המתאפיינים גם בתכונה א-להית, אלא ממש מין עצמאי – "מלאכי" – השונה משאר האנושות באופן מהותי. כאמור, השוני נובע מן הבחירה הא-להית שמאפיינת אותם כ"סגולה וגרעין". בעקבות אופיים הייחודי, ביקשו בני יעקב את דרגת הנבואה עצמה, התקרבו אליה במעשים משביעי רצון, בקדושה ובטהרה, או לכל הפחות פגשו נביאים.

עם זאת, אף שגר אינו יכול להיות נביא, הוא יכול לחסות בא-ל ואף להיות מלומד. בנקודה זו יש לציין שבהמשך הספר מבואר שהחוסה בא-ל הוא "סגולת הסגולה" לצידו של הנביא:

"סגולת הסגולה, כגון הנביאים והחוסים" (ספר הכוזרי ב', מד).

נדמה שבכך ריה"ל מאזן מעט את הפער: נכון, גוי לעולם לא יהיה נביא, אפילו אם יתגייר. ועדיין, הוא יכול להגיע לאחת המעלות של "סגולת הסגולה": חוסה. למשמעות המילה חוסה, מסביר פרופסור מיכאל שורץ: "אצל הערבים שלפני האסלאם ציינה המילה 'בן-חסות' שחובת האדון להגן עליה".⁵ אם אכן כיוון ריה"ל למשמעות זו, יש כאן חידוש גדול: אף מי שאינו צאצא של עם הסגולה, יכול – בהתגיירותו ובמעשיו – לזכות לחסות בצל הא-ל. פרשנות זו מסתברת לאור איחולו של המלך לחבר בחתימת הספר:

"יעזור לך א-להים ויהיה לך למגן ולמעניק חסות, וישבע רצון

ממך בחסדו" (ספר הכוזרי ה', כח).

אף על פי שריה"ל ייחל לנבואה וראה בכך את מעלתו הגדולה של היהודי, תקוותו האמיתית כלפי עצמו (שאותו מייצג החבר) הייתה להגיע לדרגה של החוסה, שה' שבע רצון ממעשיו ובשל כך יזכה

⁵ במילון המושגים שבסוף הספר, עמ' 365. שורה לפני כן הוא מוסיף משמעות נוספת: "בנצרות ובמיסטיקה המוסלמית מציינת 'קדוש', אך השורש שממנו נזר הביטוי מצביע על קרבה". אם הדברים נכונים בריה"ל, יש כאן חידוש גדול עוד יותר – קרבה שייכת לא רק בבני יעקב אלא אף במי שמתגייר ומצטרף לעם היהודי.

להגנה א-להית. על כן, זהו האיחול האולטימטיבי שהוא שם בפיו של המלך כלפי החבר.⁶

ד. "המועיל בעצם הוא הדבר הא-להי"

הטעמת ייחודו ומעלותיו של עם ישראל, איננה פשוטה, שכן במובנים רבים, נדמה שעם ישראל הוא עם ככל העמים, ולא נראה שיש לו מעלה עליהם. זו בדיוק שאלת המלך אל החבר:

"היה ראוי שנראה מביניכם מתנזרים ופרושים רבים יותר מאשר מבין זולתכם!" (ספר הכוזרי ב', מה).

החבר מודה למלך שאין יותר נזירים בעם ישראל מאשר באומות אחרות – אבל מסביר שאין לכך שום משמעות:

"האם לא הסכמנו שאין להתקרב אל א-להים אלא במעשים שא-להים ציוה עליהם?" (ספר הכוזרי ב', מה).

התקרבות לה' מושגת באמצעות קיום הצו הא-להי. דברים שה' לא ציווה עליהם אינם מקרבים אליו את האדם. לכן, העובדה שבעם ישראל אין יותר נזירים או פרושים איננה סימן שלילי, אלא נובעת מ'כללי המשחק', הקובעים שהדרך להתקרב לריבונו של עולם היא באמצעות הצו הדתי.⁷ ממילא, מעשה שאין עליו ציווי – אין לו חשיבות דתית, והוא איננו מקרב את האדם לא-להיו. החבר מוסיף ומרחיב בעניין:

"מצוותינו מפורשות בתורה על פי דיבורו של א-להים אל משה, ועל פי מה שכתב משה ומסרו אל אותו ציבור גדול שהתאסף

⁶ אמנם, ניתן להסביר שדווקא הנקודה הזו מודגשת לאור דיאלוג הסיום שבו ריה"ל מביע את הסכנה שבעלייה לארץ ישראל. כמו כן, מעניין לראות שהספר נחתם בשאיפה לשביעות רצון של א-להים מהאדם כהתכתבות עם חלומו של מלך כוזר בפתיחת הספר: "כוונתך רצויה בעיני א-להים, אבל המעשה שלך אינו רצוי" (ספר הכוזרי א', א).

⁷ יתרה מכך, ריה"ל טוען שבאופן פרדוקסלי דווקא מי שקיבל צו א-להי משתדל פחות ממי שלא: "המתיימרים להסתמך על השכל בעבודה למלאכת השמים משתדלים יותר מעושה מלאכת ה' המצוה לעשותה. כי הללו שרויים במנוחה בקבלתם מן המסורת, ונפשותיהם שלוות כאדם המהלך בעיר... ואילו הללו כהולך בשימון שאינו יודע במה ייתקל ולכן הוא מכין את נשקו ומצטייד לקרב, מלומד מלחמה ומאומן בה" (ספר הכוזרי ג', לז; עיינו גם: ה', כד-כז).

במדבר אין בעבודת הא-ל התחכמות, יומרה להסתמך על השכל והשערות" (ספר הכוזרי א', צט).

עבודת ה' איננה תלויה בשכל, אלא בקיום הצו הא-להי, שכאמור ניתן לעם ישראל לבדו:

"משה לא זימן אל תורתו אלא את עמו" (ספר הכוזרי א', קא).

אלא שכאן, מגיעה שאלה מתבקשת מפיו של מלך כוזר:

"מדוע לא היתה הנחיה לכל? שהרי זה ראוי על פי החכמה!" (א, קב).

אם הדרך לדרוש את ה' עוברת אך ורק דרך הצו הא-להי, מדוע הצו לא ניתן לכל האנושות, וכך יוכל כל אדם לזכות לאותה קרבה לקודשא בריך הוא? החבר עונה בשאלה רטורית:

"וכי לא היה ראוי יותר שיהיה כל החי מדבר?" (ספר הכוזרי א', קג).

כפי שברור לכל שהאדם עדיף על בעלי החיים, ובכל זאת הקב"ה ברא בעולמו גם בעלי חיים, כך אין להתפלא על כך שהקב"ה ברא את בני האדם במעלות שונות זו מזו, ויש בהם מי שהפוטנציאל שלו גדול יותר משל אחרים:

"שכחת מה שנאמר קודם בדבר השתלשלות צאצאי אדם ורציפות שריית הדבר הא-להי הנבואי באיש שהוא גרעין האחים וסגולת האב. איש זה מקבל אותו אור בעוד שהאחרים כקליפות ואינם מקבלים אותו" (ספר הכוזרי א', קג).

ביטוי לתפישה זו עולה באמירה הבאה:

"מחול להם [לפילוסופים] שביקשו מפלט בהיקשיהם כי חסרו להם הנבואה והאור הא-להי" (ספר הכוזרי ה', יד).

הדרך לקרבת א-להים היא קיום הצו הנבואי ומדובר בנתיב שאינו אפשרי עבור הפילוסופים, שהרי א-להים אינו מנחה אותם כלל. לכן, ניתן למחול להם על הבקשה להשיג את א-להים בהיקש. ועדיין, ברור שלא זו הדרך להגיע לא-ל.

הפער הגדול בתפישתו של ריה"ל בין ישראל – שקיבלו את הצו הא-להי, ובין אומות העולם – שלא זכו לכך, עולה היטב ב'משל התרופות', שם ריה"ל משווה את מצוות התורה לתרופה שניתנה מאת הרופא:

"בור שהיה נכנס לאוצרו של רופא המפורסם בתרופותיו המועילות. הרופא נעדר והאנשים היו שוחרים אותו אוצר כדי להפיק תועלת. הבור היה מחלק להם מאותם מכלים, אף שלא הכיר את התרופות ולא כמה מתאים להשקות מכל תרופה לכל איש ואיש... ואם קרה שהועיל לאחד מהם... נטו האנשים אליו ואמרו: 'זה הוא המועיל'. עד אשר הבינו שהוא מאכזב אותם, או ראו שאחר הוביל להם במקרה" (ספר הכוזרי א', עט).

לכאורה, מה שמרפא את האדם במשל הוא השימוש בתרופה המתאימה, במינון טוב ובזמן הנכון. הדרך לדייק היא מילוי הוראותיו של הרופא, שהרי המטופל איננו יודע מעצמו את פרטי הרפואה. גם בנמשל, הדרך לדייק בעבודת ה' מבוססת על חכמה א-להית – שהאדם איננו מסוגל להשיג בכוחות עצמו:

"הדברים המכשירים לקבלת הרושם הא-להי ההוא אינם בהישגם של בשר ודם... לזאת דרושה חכמה א-להית מושלמת מבוארת ביאור מרבי על ידי א-להים" (ספר הכוזרי א', עח).

אלא שמבט נוסף במשל מעלה שריה"ל איננו מסתפק בקושי ובמורכבות של המרשם הרפואי המדויק, כי אם מדגיש את חשיבות הרופא:

"הם לא ידעו שמה שהועיל בעצם היתה דעתו של אותו רופא מלומד שהכין את התרופות האלה, השקה אותן כראוי, והיה מצוה לחולה להכין את עצמו לכל תרופה ותרופה בדברים המתאימים" (ספר הכוזרי א', עט).

ריה"ל איננו מסביר שהתועלת הרפואית תלויה בשימוש נכון בתרופה, אלא תולה אותה בדעת הרופא. כמובן, דעת הרופא בהחלט נדרשת על מנת לדעת את התרופה המתאימה ואת המינון הנכון, והיה אפשר להבין שלכך כיוון ריה"ל. אלא שהנמשל מוכיח אחרת – התועלת איננה תלויה בתרופה אלא בקיום הוראות הרופא:

"המועיל בעצם הוא הדבר הא-להי והמזיק בעצם הוא היעדרו"

(ספר הכוזרי א', עט)

ריה"ל איננו תולה את הדברים בדיוק במעשי המצוות, ובקיומן בזמן המתאים ובדרך הנכונה – כפי שהיה מתבקש בעקבות ההבנה האינטואיטיבית של המשל – אלא תולה זאת בחלותו של "הדבר הא-להי". מסתבר אם כן, שהדגשת דעת הרופא במסגרת המשל לא הייתה רק עבור השימוש הנכון בתרופה, אלא כגורם עצמאי. אם כן, התועלת אינה במצווה כשלעצמה, אלא בקשר שבין האדם לא-להי, ו"המועיל בעצם הוא הדבר הא-להי". כמובן, לא כל אדם זוכה לקשר זה, אלא רק מי שה' ציווה אותו:

"מי שמקבל את הצו הזה ומציית לו על הגדרותיו ותנאיו בכוונה

טהורה, הוא המאמין" (ספר הכוזרי א', עט).

אם כן, יוצא שאין תועלת עצמאית במעשה,⁸ וקיום המצוות שייך רק במי שקיבל צו א-להי. כאמור, ריה"ל מסביר גם שהבחירה הא-להית נובעת מהתאמה 'תורשתית', כאשר חשוב להדגיש שהוא איננו טורח לציין מעשה או תכונת אופי שייחדו את אבות האומה כסיבת הבחירה הא-להית. "הדבר הא-להי" דבק במי שה' בוחר בו ומצווה אותו, ונעדר מכל מי שה' איננו בוחר בו:

"בני יעקב היו כולם סגולה ונבדלו מבני אדם בתכונה מיוחדת א-

להית שגרמה להם להיות מין אחר" (ספר הכוזרי א', קג).

⁸ יש מקומות שמהם עולה מדבריו של ריה"ל שהתועלת תלויה בעשיית המעשים בדרך הנכונה, וביניהם: "תורתנו לא הניחה דברים אלה בלתי מוגדרים אלא מדויקים. שכן אין ביכולתו של בשר ודם לקצוב את מה שטוב לכוחות הנפשות והגופים" (ספר הכוזרי ב', נ); "כל זאת במצות א-להים יתעלה ולא מתוך יומרה להסתמך על השכל ולא מתוך התחכמות, כי אין ביכולת בשר ודם לקבוע שיעורם של דברים אלה באופן מסודר ובפרופורציה" (ספר הכוזרי ב', נו; עיינו גם: ג', כג, מט-נג). עם זאת, מסתבר שאין סתירה בין הדברים: אצלנו, במשל התרופות, ריה"ל מבהיר שהתועלת תלויה בקיום הצו הא-להי, ועל גבי זה, חשיבות ההסתמכות על הצו (ולא על שכל) נובע גם ממוגבלותו של האדם. הסבר זה מקביל לדרך שבה ריה"ל מסביר מדוע לא ניתן להשיג את הא-ל בחכמה האנושית, אלא רק באמצעות הנבואה – שם הוא ביאר שבלתי אפשרי עבור בשם ודם לדייק בהשגת הא-ל, והראיה לכך היא שההשגות הפילוסופיות מגיעות למסקנות שונות, ובנוסף, גם שם הוא נותן מקום מרכזי למפגש עם הא-ל כיעד עצמאי, ולא רק ככלי למען השגת האמת.

לכן, בשל אותה תכונה א-להית הם נהיו למין אחר. לא בשל מעשיהם זכו לכך, אלא כתוצאה מהבחירה הא-להית הם זכו להבטחת הדבקות בדבר הא-להי:

”המובטח לנו הוא שנדבק בדבר הא-להי, בנבואה ובמה שקרוב אליה, ושהדבר הא-להי ידבק בנו בהשגחה, במופתים ובנסים... א-להים אומר: ”אתם תהיו לי בני עלייה ואני אהיה לכם א-לוה מנהל” (ספר הכוזרי א', קט).

בהמשך, מחדד ריה”ל את בלעדיות הקשר של ישראל עם הקב”ה: ”אין קשר בינו לבין אומה מן האומות. הוא משפיע את אורו על הסגולה בלבד. לפיכך הוא קרוי א-להי ישראל והם קרויים עם ה” (ספר הכוזרי ד', ג).

לא זו אף זו, יחסו של הקב”ה לאומות העולם – ויותר נכון, חוסר-היחס – מוצג כהוכחה לכך שאין להליכה בדרכיו משמעות כשהיא איננה מלווה בציווי:

”נניח שכמה אומות הלכו בעקבותיו ועבדו אותו על פי השמועה והקבלה. איפה קבלתו אותו, דבקותו בהם, שביעות רצונו מציותם וכעסו על המרי שלהם?” (ספר הכוזרי ד', ג).

הדרך לאמת את הקשר הבלעדי של הקב”ה לעם ישראל אינה באמצעות ההסתכלות על עבודת ה' מנקודת המבט האנושית, של בני האדם המנסים למלא את רצונו, אלא הפוכה – דרך בחינת יחס הא-ל לאדם: מכיוון שלא ניתן לראות השגחה א-להית על אומות העולם, מתברר שאין משמעות לפעולתן הדתית, והן עזובות לטבע האקראי.⁹

⁹ ביטוי יפה לכך נמצא בסיפור גיורם של הכוזרים. לאחר התיאור שהאומה כולה התגיירה ולמדה תורה מוסיף ריה”ל את השורה הבאה: ”הם הצליחו, גברו על אויביהם וכבשו ארצות. נחשפו להם אוצרות. צבאם גדל עד שמנה מאות אלפי חיילים” (ספר הכוזרי, ב', א). נדמה שריה”ל רואה בסיפור הזה הוכחה לכך שהקב”ה קיבל את גיורם וכעת אף מעשיהם של הכוזרים רצויים לפניו ולא רק כוונתו של מלך כוזר.

ה. "האומה החיה" ו"האומות המתות"

עד כה, ראינו שא-להים מתואר באמצעות היחס שלו לבני יעקב, ולהם מובטחת הדבקות ב"דבר הא-להי". כמו כן, הקב"ה מעורב בהיסטוריה ומשפיע עליה לטובת בני ישראל - בעבר באמצעות אותות ומופתים גלויים, וכיום בהשגחה ובתורת הגמול (שכר למקיימי התורה, ועונש לעוברים עליה חלילה) - אך הגויים אינם כלולים בהשגחה זו, והם עזובים לטבע ולפגעיו.

את הנקודה האחרונה ריה"ל ממשיך לפתח, כאשר החבר מבהיר שהדרך לבחון את הקשר הא-להי לעולם היא בחינת השפעת המצב הרוחני על המציאות, כפי שמבטיחה התורה:

"העולם ינהג מנהג טבעי, פרט לכם... עניינכם אינו נוהג על פי חוק טבעי אלא הוא רצוני... תדעו שאת עניינכם מנהל דבר מרומם יותר מן הדבר הטבעי. כל זה התקיים. לכל הבטחותיה של תורה זאת יש ערובות... תורה זאת הוצגה בפנינו וראינוהו במו עינינו" (ספר הכוזרי א', קט).

בעוד שאר אומות העולם מתנהלות על פי דרך הטבע, הרי עם ישראל מושגח בין לטוב ובין למוטב. כאשר עם ישראל מקיים את תורת ה' הוא זוכה לסיוע א-להי, ואם חלילה לא, הוא נענש. בתגובה, המלך תמה כיצד "אפילו פילוסוף מלומד שעבד כל חייו מתוך תשוקה לא-להים" לא יתקרב לא-ל רק משום שהוא גוי. לכאורה, זו לא קושיא אמיתית לאור שיטתו של ריה"ל, שכן הוא כבר הסביר שמי שלא קיבל ציווי - אין משמעות להשתדלותו. למרות זאת, החבר משיב כך:

"אין אנו שוללים מאף אחד, מאיזה אומה שיהיה, את שכר מעלתו בעיני א-להים. אבל אנו רואים את המעלה השלמה ביותר לאנשים המקורבים בחייהם" (ספר הכוזרי א', קיא).

ריה"ל אמנם עונה שלאותו פילוסוף יהיה שכר על מעלתו בעיני א-להים, אך כלל לא ברור מה התוכן הממשי של אותו שכר: הרי לאורך הספר (כפי שהובא כאן בקטעים קודמים ויובא גם בהמשך) ריה"ל מבהיר שמצד האמת - הא-ל כלל אינו מתעניין בגויים, אלא אדיש כלפיהם. יתרה מכך, כבר ראינו שלדעתו הדרך להגיע לא-ל אינה

באמצעים רציונאליים-פילוסופיים, אלא אך ורק דרך חזון הנבואה – שאינו שייך בגויים.

אם כן, מעשי הפילוסוף הכשר יכולים להיות מעולים בפני עצמם, אך בפשטות, אין להם משמעות כלל מצידו של הקב"ה. נשים לב, שאפילו בקטע הזה דואג ריה"ל להבהיר שקרבה לא-ל אינה שייכת באותם פילוסופים. אם כן, מה המשמעות של אותו שכר על המעלה? בעיניי, מסתבר יותר שמדובר ב'מס שפתיים' של ריה"ל, שכן דבריו במהלך כל שאר הספר, הפוכים מכך. אבל אפילו אם מדובר במעלה אמיתית, ברור שהיא איננה בת השוואה לקרבת ה'. לקרבת ה' ניתן להגיע אך ורק באמצעות התגלות – בין אם בהתגלות ישירה, של מי שזכו לפגוש אותו בחזון הנבואה, ובין אם בציות לצו הא-להי כפי שהתקבל מהנביא.

יתרה מזאת, הגויים לא יזכו לקרבה א-להית ממש. אפילו אם ינסו להתקרב כציבור שלם – שאר האומות יכולות לרצות ולנסות להתקרב לא-ל, אבל הוא תמיד יהיה אדיש למעשיהן:

"האומות המתות, אשר ביקשו להידמות לאומה החיה, לא עלתה בידיהן יותר מאשר הידמות חיצונית. הן הקימו בתים לא-להים ולא הופיע בהם סימן לא-להים. הן נהגו בפרישות והתנזרו כדי שהתגלות הנבואית תשרה עליהן, ולא שרתה" (ספר הכוזרי ב', לב).

הן שואפות לדרישת ה' אבל הוא אינו שורה בתוכן. גם כאשר האומות מנסות להתקרב לא-ל, לא יופיע "סימן לא-להים", והוא מנותק מהן. בעוד ה' מתעניין במעשי עם ישראל ומגיב לו במהלך ההיסטוריה,¹⁰ הוא מתעלם מאומות העולם:

"הן פשעו, המרו ונהגו בפריצות, ולא ירדה עליהן אש מן השמים ולא באה מגפה פתאום לאמת שהיא עונש מא-להים על אותו מרי.

¹⁰ ההשפעה אינה רק על האומה כאומה אלא אף על יחידיה: "השכינה... היתה בישראל בבחינת הרוח בגוף האדם, מעניקה להם תכונה א-להית ומקנה להם זוהר יופי ואור בנפשותיהם, בגופיהם, בהופעתם ובמגוריהם. כאשר פרשה מהם, נשתטו דעותיהם, נמאסו גופיהם ונפגם יופים. כאשר פרשה מהאנשים כפרטים ניכרו בכל איש ואיש רשמי פרישת אור השכינה ממנו" (ספר הכוזרי ב', סב; עיינו גם: ה', כא).

לבם - כלומר, אותו בית שהם פונים אליו נפגע ומצבם לא השתנה. מצבם השתנה רק בהתאם למספרם הרב או המועט, בהתאם לכוחם או חולשתם... בדרך הטבע והאקראיות" (ספר הכוזרי ב', לב).

באמצעות הפסקה הזו, ריה"ל אף הופך את החולשה שעם ישראל נמצא בה בגלות לביטוי לעצמה רוחנית - משום שהיא מעידה על התעניינות א-להית בעוד הגויים יכולים לפשוע והקב"ה יהיה אדיש לכך, עוונותיו של עם ישראל גוררים עונש ישיר מהקב"ה. ביטוי לכך ניתן לראות בחורבן המקדש:

"ואלו אנו כאשר נפגע לבנו שהוא בית המקדש - אבדנו וכאשר יאוחה לבנו, נאוחה גם אנו, בין אם נהיה רבים או מעטים ובכל מצב שיזדמן, כי המחבר אותנו הוא הא-לוה החי. הוא קוננו והמחזיק אותנו" (ספר הכוזרי ב', לב).

פיזורו של עם ישראל בגלות וסבלותיו משמשים הוכחה להשגחתו של ה' על עם ישראל ולהתעניינותו בעבודה הדתית שלהם: האומה לא נהייתה לשפלה ובזויה מסיבות 'ארציות' טבעיות, אלא משום הידרדרותה הרוחנית, המתבטאת בחורבן המקדש. זה נכון גם לצד השני: ומכיוון שגם התיקון איננו 'ארצי' אלא רוחני - דווקא הפגיעה האנושה בעם ישראל בעקבות החורבן היא הסיבה של ריה"ל לאופטימיות.¹¹ ברור לו שכאשר ייבנה המקדש - מיד תחזור האומה לגדלותה. עם ישראל הפך ל'עצמות יבשות' כי ה' בחר לסלק את שכינתו מעליהם - באופן זמני, וזאת הראיה הגדולה ביותר שכשהקב"ה יבחר בכך, עם ישראל יחזור ויתאחה. לא משנה כמה ידרדר מצבו, אף שברובד המציאותי לבדו עם ישראל נדמה כחסר תקווה:

¹¹ דומני שהזיקה לסיפור המפורסם של ר' עקיבא היא שהיוותה השראה לריה"ל בקטע הזה: "כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים התחילו הן בוכין ור"ע מצחק... אמרו לו: מקום שכתוב בו והזר הקרב יומת ועכשיו שועלים הלכו בו ולא נבכה?! אמר להן: לכך אני מצחק... תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה... עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת" (מכות כד:).

"אין אנו אפוא בבחינת מת, אלא בבחינת חולה אנוש אשר הרופאים התייאשו מלהחלימו" (ספר הכוזרי ב', לד).

למרות שמצבו של עם ישראל אנוש והרופאים התייאשו מלרפאו, לא אבדה תקוותו. לא כי יש כרגע דיפוי אפשרי בדרך העולם, אלא כי המצב הרוחני של עם ישראל משפיע על מצבו הפיזי. לכן שייך להמשיך ולקוות שהאומה השפלה – תחזור לגדלותה:

"הוא מקווה להחלים בדרך נס והפרת מנהגו של עולם" (ספר הכוזרי ב', לד).

בניגוד לכך, אצל אומות העולם, "האומות המתות", משפיעים אך ורק הגורמים הטבעיים, ואין משמעות לעולמן הרוחני. למרות כל מעשיהן בשאיפה לקרבת א-להים. הגויים רוצים לדרוש את ה': הם יכולים לנסות ולהשתדל, אבל זה חסר תקווה: אין מי שמקשיב להם בצד השני.

ו. "ישראל באומות בלעב באיברים"

אחרי שהציג החבר את תפישתו ביחס להשגחה על ישראל והעמים, מקשה המלך על החבר שטען שפרק נ"ג בספר ישעיהו נאמר על עם ישראל:

"אמר הכוזרי: איך יהיה זה משל לישראל, והרי נאמר: 'אכן חליינו הוא נשא', בעוד שמה שפגע בישראל פגם הם רק מסיבת חטאיהם?" (ספר הכוזרי ב', לה).

לדברי החבר, הנביא רואה את עם ישראל כסובל עבור חטאי העולם. על כך תמה המלך, משום שעם ישראל סובל בשל חטאיו שלו! כיצד אם כן ניתן לומר שהוא נושא עליו את חטאי העולם? החבר מודע לקושי, ומשיב:

"ישראל באומות בלעב באיברים, רב מחלות מכולם ורב בריאות מכולם... בלב יש רצף של מחלות הבאות עליו לסירוגין: דאגה, יגונות, חשש, קנאה, איבות, אהבה, שנאה ופחדים. מזגו לעתים נהפך ומשתנה בשל נשימה יתרה או לקויה, כל שכן בגלל מאכל גרוע או משקה גרוע, תנועות, התעמלות, שינה ויקיצה -

כולם משפיעים עליו, בעוד שאר האיברים במנוחה" (ספר הכוזרי ב', לו, לח).

על פניו, האמירה "ישראל באומות בבחינת הלב באיברים" מורה על כך שיש לאברים חשיבות במידה מסוימת, ובנמשל, גם לאומות העולם. עם זאת, קריאה זהירה יותר תראה שלא לכך כיוון ריה"ל, וכל מטרת האמירה היא להבהיר שהלב יכול להיפגע בשל סיבות רבות ומגוונות. גם בנמשל, אין הכוונה שיש לאומות חשיבות, אלא רק שעם ישראל נפגע לא רק בגלל חטאיו, אלא גם כתוצאה ממעשי האומות. לעומתו, אומות העולם אינן 'זוכות' לעונש, כי הקב"ה מתנכר אליהן. ההבנה שריה"ל לא התכוון כאן לתת חשיבות לאומות איננה מוטלת בספק. ראשית, התפקיד שלשמו הובא המשל הוא להסביר כיצד ישראל סובלים ממעשיהן של אומות העולם – ולא כדי להעצים את מקומן של האומות. שנית, כל פרשנות אחרת שתקנה חשיבות גדולה יותר לאברים – וממילא לאומות – תידרש להסביר את הפער בין דברי ריה"ל כאן, לבין הדברים שראינו לעיל, שם הוא מתארן כ"אומות המתות" שאין קשר בינן לא-להים. מוזר לטעון שריה"ל חזר בו כל כך מהר מטענתו שהא-ל מתעלם ממעשי האומות, וסביר יותר שדבריו כאן אמורים להתאים לדבריו הסמוכים ולהמשיך במסר זה. מעבר לכך, ריה"ל איננו זונח את גישתו המקורית, אלא ממשיך לאחוז בה:

"כשם שאת הלב תוקפות מחלות משאר האיברים, כגון תאוות הכבד, הקיבה והאשכים בגלל מזגם הגרוע, מקבלים ישראל מחלות בגלל הידמותם לאומות, ככתוב 'ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם'" (ספר הכוזרי ב', מד).

אומות העולם מתנהלות בדרכים בעייתיות, עם ישראל סופג את השפעותיהן הרעות ובשלב הבא הוא חוטא ונענש. חולשת האיבר אינה גורמת למחלה (לא של הלב ולא שלו) אלא רק מצד השלכותיה הרעות על מחלתו של הלב. אז, הלב עלול לחטוא ועל כך הוא ייענש. אם כן, לא פעולת האיבר יוצרת חולי אלא החשש הוא מפני הליכה של הלב בעקבות האיבר וחזרה על אותה טעות. הקב"ה אדיש

לחלוטין למעשי הגויים ומנהל את תורת הגמול בבלעדיות כלפי עם ישראל, ואך ורק על מעשיו שלו:

”רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה, על כן אפקד עליכם את כל עונתיכם”. אלה הן המחלות (ספר הכוזרי ב', מד).

סיבת פקידת העוונות על עם ישראל היא כיוון ש”רק אֶתְכֶם יִדְעָתִי מִכָּל מִשְׁפָּחוֹת הָאָדָמָה” (עמוס ג', ב).¹² ידיעה זו גורמת לכך שהקב”ה מעוניין בהחלמתם ולצורך כך פוקד עליהם צרות:

אשר להחלמה... הוא אינו משאיר עלינו חטאים רבים מצטברים, שמא יגרמו שנאבד כליל... הצרות הפוקדות אותנו גורמות לתיקון דתנו, לטהרת הטהור בינינו ולפליטת הסיגים מתוכנו. ובהיותנו טהורים ומתוקנים ידבק הדבר הא-להי בעולם הזה” (ספר הכוזרי ב', מד).

מטרת הצרות שעם ישראל סופג אינה רק עונש כגמול על חטאיו, אלא גם לרפאו ולטהרו. זאת בניגוד ברור לאומות, שיכולות להתדרדר עד לאבדון המוחלט בלי לקבל דרך לתיקון. כעת מובן בהחלט לא רק מדוע עם ישראל נושא בעול הצרות, אלא מדוע הוא עושה זאת לבדו, בזמן ששאר העולם שקט ורגוע. בעיני ריה”ל, זו בדיוק הסיבה שהמשל בפרק נ”ג בישעיהו אכן נאמר על עם ישראל:

”לכן סביר שייאמר בכגון זה: ‘אכן חלינו הוא נשא ומכאובינו סבלם’. הפכנו נושאים בעול בשעה שהעולם בשלווה ובמנוחה” (ספר הכוזרי ב', מד).

הסיבה להתעניינות הא-להית במעשי עם ישראל ובתגובתו המתמדת אליהם נועדה כדי לאפשר ל”דבר הא-להי” לחול על העם:

”הכל נמשך בשביל אותה הסגולה, כדי שידבק בה הדבר הא-להי” (ספר הכוזרי ב', מד).

”הדבר הא-להי” שייך רק בעם ישראל, ולכן רק עליו מביא הקב”ה סבל מיוחד, כדי לתקנו ולטהרו למימוש סגולתו.

¹² השוו לדברי הרמב”ם בהלכות תשובה (ג', א”ב).

ז. "כל ההולך בעקבותיה יהפוך להיות ממנה באמת"?

עד כה ראינו מסר פרטיקולרי במובהק בדברי ריה"ל: שאר האומות הן "מתות", אין להן חשיבות עצמית והן אינן זוכות לקשר עם הא-ל. "הדבר הא-להי" שייך רק בישראל, ואפילו גוי שמתגייר איננו שווה לחלוטין למי שנולד יהודי. עם זאת, ייתכן שהקביעה האחרונה איננה מוחלטת, משום שבמקום אחר ריה"ל אומר דברים הפוכים בתכלית:

"כן דת משה: כל ההולך בעקבותיה יהפוך להיות ממנה באמת..."

כולם ייהפכו פרי והעץ יעשה אחד" (ספר הכוזרי ד', כג).

נדמה שתפישות היסוד של החבר משתנות בשלב זה של הדיון. אם קודם לכן, "הדבר הא-להי" תורשתי, כאן רואים שכולם יכולים להצטרף: לא עוד צאצאי יעקב "גרעין" ו"פרי" והשאר "קליפות", אלא כולם פרי. קודם לכן, כאשר המלך שואל מדוע לא כולם זכו לקבל את הצו הא-להי, הוא נענה בשאלה רטורית שהבהירה שזה הגיוני לחלוטין, בדיוק כפי שאיננו שואלים למה נבראו בעלי חיים ולא כולם בני אדם. כאן האמירה הפוכה לגמרי: הכל יכולים ללכת בעקבות התורה ולהפוך להיות חלק ממנה באמת. נעלמו הפערים המהותיים שבהם האמין החבר. הכיצד?

כדי להסביר את השינוי הדרמטי הזה, נראה את הקשר המשפט. לפני כן, המלך טוען שה"אור" שבדת היהודית נעלם:

"דעך אותו אור שאתה מתאר באופן שלא סביר שיחזור ויופע.

הוא נמחה עד כדי שאין לחשוב שיהיה לו תיקון" (ספר הכוזרי

ד', כ).

בתגובה, החבר מבטל את טענת המלך:

"הוא דעך רק בעיני מי שאינו רואה אותנו בראיית הלב ומסיק על

סמך שפלותנו, עליבותנו ופיזורנו שדעך אורנו, ומסיק מהתגברות

של זולתנו, מנצחונו בעולם ומהשתלטותו עלינו שיש לו אור"

(ספר הכוזרי ד', כא).

כלומר, מנקודת מבט חיצונית שמודדת הצלחה רוחנית על סמך הצלחה פוליטית, אכן ה"אור" דעך והנצרות והאסלאם נראים זוהרים

יותר – אבל לא זו נקודת המבט הנכונה. כדי להסביר מהי נקודת המבט הנכונה, מביא החבר את משל הזרע:

“לא-להים יש באשר לנו סוד וחכמה, כחכמה שבזרע הנופל לאדמה. הוא משתנה והופך כלפי חוץ לאדמה, מים וזבל. למראית עין אין נשארים לו עקבות גלויים לחוש” (ספר הכוזרי ד', כג).

הזרע שנופל לאדמה מאבד את כל העקבות הגלויים שלו, ונדמה שהוא נעלם לחלוטין. אך בהמשך:

“הוא הופך את האדמה ואת המים לטבע שלו, מעביר אותם שלב אחר שלב, עד שהוא מעדן את היסודות וגורם להם להיות כמותו, מוציא קליפות ועלים וכדומה” (ספר הכוזרי ד', כג).

אף שלצופה נדמה שהזרע נעלם, לאמיתו של דבר הוא ממשיך להתקיים ואף משפיעה על סביבתו שלו עד ש“היסודות” הופכים להיות “כמותו”. התהליך לא נגמר כאן, והוא ממשיך:

“והיה כאשר יזדכך הגרעין ויהיה ראוי שישרו עליו הדבר הא-להי וצורת הזרע הראשון, יתן אותו העץ פרי הדומה לפרי שממנו היה הזרע שלו” (ספר הכוזרי ד', כג).

שיאו של התהליך ביצירת דור חדש: הזרע – שבינתיים הפך לעץ – מניב פרי שבתוכו נמצא זרע חדש, הדומה לזרע המקורי:

“והיה כאשר יזדכך הגרעין ויהיה ראוי שישרו עליו הדבר הא-להי וצורת הזרע הראשון, יתן אותו העץ פרי הדומה לפרי שממנו היה הזרע שלו” (ספר הכוזרי ד', כג).

כל זה המשל. הנמשל הוא כמובן עם ישראל, שבמצבו עסק החבר:

“כן דת משה: כל ההולך בעקבותיה יהפוך להיות ממנה באמת, אף אם כלפי חוץ הוא דוחה אותה. האומות האלה הן רק הכנה והקדמה למשיח המיוחל שהוא הפרי. כולם ייהפכו פרי כאשר יכירו בו והעץ ייעשה אחד. אזי יוקירו את השורש שהיו מבזים אותו” (ספר הכוזרי ד', כג).

בימות המשיח הכל יכירו בדעה הנכונה, ויהיו פירותיו של עץ אחד. הגויים יקבלו על עצמם את הדת היהודית ויהפכו לפרי. אף על פי

שהיום הדת היהודית שפלה, לעתיד לבוא הכל יוקירו את היהודים שהיו לשורש העץ במשך כל הדורות.

בשלב זה, יש שתי אפשרויות להבין מהו השלב הסופי בתהליך:

א. כולם יהפכו לפרי זהה לגמרי – לא יישאר שום פער בין ישראל לעמים. העץ ייעשה אחד באופן מוחלט. בשלב הזה, הכל יוקירו את ישראל על שימור היהדות לאורך הדורות.

ב. בני הדתות האחרות יצטרפו לדת היהודית ויקיימו את המצוות – אבל עדיין לא ישוו ל'אזרח', למי שהוא מבני יעקב. ההוקרה היא לא רק על שימור היהדות למרות הסבל והביזיון שהיו מנת חלקם לאורך השנים, אלא גם על כך שנותרה לעם ישראל קרבה רוחנית גבוהה יותר לקב"ה.

בין כך ובין כך, את הפער ביחס לשאר דבריו של ריה"ל בנושא, לעומת העלמות הפער שבין ישראל לעמים המתוארת כאן, ניתן להסביר בצורה פשוטה מאוד: ברור שמשל העץ והפרי עוסק באחרית הימים, שהיא מציאות אחרת ושונה מהעולם הטבעי הנוכחי.¹³ אם כן, מחשבתו של ריה"ל שבעולמנו אנו, אפילו אם אומה שלמה מתגיירת יישאר פער בינה לבין עם ישראל ה'מקורי'. כך עולה מסיפור הגיור של הכוזרים:

"המלך והוזיר... מתמידים להחזיק בדת היהודים... גילו את הסוד ברבים והתחזקו להכניס את שאר הכוזרים בדת היהודים. הם הזמינו מן הארצות חכמים וספרים ולמדו את התורה... הם אהבו את הדת" (ספר הכוזרי ב', א).

למרות אהבתם ליהדות, למרות שהתגיירו כהלכה ולמדו את התורה – עדיין נותר פער בינם לבין צאצאי יעקב, ואפילו הם היו מודעים לכך:

¹³ ראייה טובה לכך עולה מהציטוט הבא: "כאשר יאוחה לבנו" כלומר בית המקדש, "נאווחה גם אנו, בין אם נהיה רבים בין מעטים ובכל מצב שיזדמן, כי המחבר אותנו הוא הא-לוה החי. הוא קוננו והמחזיק אותנו" (ספר הכוזרי ב', לב). כלומר, לא המציאות הטבעית של עם ישראל היא שתגרום לבניין המקדש אלא בניין המקדש, בפשטות על ידי בחירתו של ה', במנותק מהמציאות הטבעית, הוא שיגרום למציאות הטבעית להשתנות ולעם ישראל להתחזק.

"הם כיבדו את האזרחים מקרב בני ישראל" (ספר הכוזרי ב', א).

הגיור ההמוני לא הפך את הכוזרים שהתגיירו לחלק בלתי נבדל מעם ישראל: הכוזרים נותרו כוזרים שהתגיירו, ומעמדם – כיהודים – נותר שונה משל בני ישראל ה'מקוריים'. המשיכה להתקיים הבחנה ברורה בין גר ל"אזרח", וה"אזרחים" זכו לכבוד.

אם נחזור למשל העץ והפרי, מסתבר שהכבוד שהכוזרים נותרים לאזרחים מקרב בני ישראל מקביל להוקרת השורש – עם ישראל – שיביעו בני הדתות האחרות לעתיד לבוא, כאשר יצטרפו לעם ישראל ויהיו לחלק מהפרי. לאור הקבלה זו, ניתן להכריע כאפשרות השנייה שהצענו בהבנת הנמשל: אף על פי שכל העמים יצטרפו ליהדות, הפער בין בני יעקב לגרים שמצטרפים לעם ישראל יותר לעד, אפילו באחרית הימים.

ח. סיכום ביניים¹⁴

דיה"ל מגדיר את א-להים באמצעות התגלותו לבני ישראל, שהם עם סגולה. הסגולה הרוחנית עוברת בתורשה מאדם הראשון לצאצאיו. בתחילה רק לגרעין הנבחר מצאצאיו, ולאחר מכן לכל בני יעקב, שכולם בגדר "סגולה". בחירת ישראל בידי הקב"ה אינה נובעת מתכונה שהם פיתחו בכוחות עצמם, אלא מתכונה א-להית מיוחדת שה' נטע בהם, הגורמת ל"דבר הא-להי" לשרות בעם ישראל. בזכות התכונה התורשתית הזו עם ישראל זוכה לקבל את התורה.

כאמור, התייחסותו של ה' מיוחדת דווקא לעם ישראל שקיבל צו א-להי. כתוצאה מכך, רק עם ישראל הוא אומה חיה בעלת זיקה לריבוננו של עולם. בניגוד אליו, אומות העולם הן "אומות מתות" והקב"ה איננו מתעניין במעשיהן – אפילו כשהן משתדלות ומחפשות את הקשר עימו, הן אינן זוכות לו. זאת, משום שהקשר עם הקב"ה איננו תלוי בכך, אלא בבחירתו להתעניין בברואיו.

¹⁴ [הערת העורך: לפרשנות חלופית לדברי ריה"ל, עיינו במאמרו של מ"ד רה"י הרב יעקב מדן, 'על סגולת ישראל במשנתו של ריה"ל' שהתפרסם בגיליון הקודם (הרהורים מותרים א'), עמ' 35-50; א.ב.].

תפישה זו משפיעה אף על הבנת אחרית הימים: כאמור, הקב"ה מתעניין רק בעם סגולה, בפרי ולא בקליפה. מכיוון שכך, באחרית הימים האידיאל הוא שכולם יצטרפו לאומה החיה, כולם יהפכו לפרי ולא יישארו קליפות. מצד שני, נדמה שאף אז יהיה פער בין בני יעקב לשאר המתגיירים, בדיוק כפי שנותר פער בין הכוזרים לאחר גיורם לעם ישראל שאליו הצטרפו.

רמב"ם

א. "א-לוה העולם אדון כל הארץ"

את חיבורו הגדול, פותח הרמב"ם בעקרון הבסיס שעליו הכל מושתת:

"יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל הנמצא וכל הנמצאין מן שמים וארץ ומה שביניהן לא נמצאו אלא מאמתת המצאו" (משנה תורה הל' יסודי התורה, א', א [על פי מהדורת מפעל משנה תורה, וכן בהמשך המאמר]).

הרמב"ם איננו מדבר על התגלות ולו ברמז, אלא על "עמוד החכמות" – יוצא אם כן שלהשגת "יסוד היסודות" מספיק עיון שכלי בלבד ולא בהתגלותו של הקב"ה לאדם ככלל, או לעם ישראל בפרט. בהתאם לדרך שבה משיגים אותו, הא-ל מתואר כך:

"המצוי הזה הוא א-לוה העולם אדון כל הארץ" (משנה תורה הל' יסודי התורה א', ה).

הא-ל איננו מתואר באמצעות זיקה לקבוצת אנשים מסוימת, אלא כ"אדון כל הארץ". שתי המצוות הראשונות במשנה תורה מורות על הבנת "עמוד החכמות":

"וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר אנכי ה' א-להיך. וכל המעלה על דעתו שיש שם א-לוה אחר חוץ מזה עבר בלא תעשה שנאמר לא יהיה לך אלהים אחרים על פני וכפר בעקר שזה הוא העקר הגדול שהכל תלוי בו" (משנה תורה הל' יסודי התורה א', ו).

כמובן, בחירת הרמב"ם לפתוח את חיבורו ההלכתי הגדול דווקא בהלכות יסודי התורה שעוסקות בפילוסופיה, אינה מקרית, ונובעת מתפישתו "שזה הוא העיקר הגדול", שהתורה כולה תלויה בו. לא ניתן